

Remarques sur un placard : Descartes contre Regius

ALAIN DE LIBERA

« L'une des grandes différences entre la démarche analytique et la démarche "historienne" en histoire de la philosophie étant, selon lui, que la première privilégie la remontée d'aval en amont d'une problématique contemporaine à ses antécédents passés, alors que la seconde privilégie l'étude de l'émergence de problématiques d'amont en aval, Pascal Engel demande s'il n'y aurait pas « un point où elles puissent se rejoindre, un peu comme deux équipes qui creusent un tunnel de chaque côté d'une montagne »¹. Il répond positivement, donne quelques exemples – la meilleure démonstration de sa thèse étant au demeurant son propre travail, tant en philosophie de la psychologie qu'en philosophie de la logique. C'est en ce point de rencontre que je voudrais me situer aujourd'hui, en hommage au philosophe, au professeur et à l'ami, en un point où se rencontrent aussi philosophie médiévale et philosophie moderne, et, on ne s'en étonnera pas, plusieurs formes de lectures philosophiques, de la *Geistesgeschichte* à la reconstruction historique et, on l'espère ici, rationnelle : l'invention du « sujet cartésien ».

Dans le §52 des *Principes de la philosophie*, sur lesquels Heidegger a, dans *Sein und Zeit*, fondé son interprétation de la *Substantialität* du Je ou du Moi cartésien en termes de *Vorhandenheit* (liée à une *non élucidation* du « sens de

¹. Cf. P. Engel, « Retour aval », *Les Études philosophiques*, n°4/1999, p. 453-463.

l'être » « enveloppé » ou « renfermé dans l'idée de substantialité »)², Descartes explique en quoi le nom de « substance peut être *attribué à l'âme et au corps en même sens ; et comment on connaît la substance* ». Pour bien comprendre l'argument, il faut citer le texte en entier :

52. *Qu'il peut être attribué à l'âme et au corps en même sens, et comment on connaît la substance.* [IXb,47]. Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée, se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles ; car il faut seulement, pour entendre que ce sont des substances, que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée. Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions ; car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée. Il faut, outre cela, qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer ; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que *le néant ne peut avoir aucun attribut, ni propriété ou qualité* : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe³.

² . Cf. *Sein und Zeit*, §20, éd. F.-W. Von Hermann, Francfort, Vittorio Klostermann, 171993, GA 2, p. 125 ; [trad. E. Martineau, en ligne]. Sur ce thème, cf. V. Carraud, « Qui est le moi ? », *Les Études philosophiques*, n° 1/2009, p. 61-81, spéc. p. 65-66. Sur Heidegger et Descartes, cf. J.-F. Courtine, « Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger », *ibid.*, p. 101-113.

³. Cette dernière phrase est la version cartésienne de la proposition de fond de l'attributivisme/attributivisme* : « *Qui dit attribut (propriété) dit sujet* ». Angelelli la rapproche de l'argument ontologique. Cf. I. Angelelli, *Studies in Gottlob Frege and the traditional philosophy*, Dordrecht, D. Reidel, 1967, 1.42 (trad. J.-F. Courtine et al., Paris, Vrin, 2006) : « [Dans] *Les Principes de la philosophie*, §52 *in fine*, [Descartes] affirme que quand nous rencontrons une propriété nous pouvons conclure qu'il y a une substance qui a cette propriété. Ce n'est pas l'argument ontologique. . . mais probablement un argument évident au sujet des propriétés entendues comme accidents individuels. »

L'argument du néant est l'un des arguments favorisés de Descartes⁴. Les *Principes* lui font jouer un rôle dans la démonstration métaphysique de la substantialité de l'âme, en arguant du fait *qu'on ne peut rien attribuer au néant*, celui-ci (ou pour mieux dire : ce qui n'est rien) n'ayant aucune propriété ou qualité. Le §52, plaide dans « le langage de l'École » pour l'univocité du terme « substance » rapporté au corps et à l'âme. Il fait suite au §51, où Descartes a établi son *équivalence* rapporté à Dieu et aux créatures :

51. *Ce que c'est que la substance, et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens.* [IXb,46]. Pour ce qui est des choses que nous considérons comme ayant [IXb,47] quelque existence, il est besoin que nous les examinions ici l'une après l'autre, afin de distinguer ce qui est obscur d'avec ce qui est évident en la notion que nous avons de chacune. Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : n'avoir besoin que de soi-même ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. *C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom*

⁴ . Sur ce point, voir A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I, *Naissance du sujet*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2007, p. 171, n. 3 ; *Archéologie du sujet*, II, *La Quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008, p. 98 ; *Archéologie du sujet*. III/1. *L'acte de penser. La double révolution*, Paris, Vrin, 2014, p. 37-39. L'axiome qui le fonde : *nihili nulla sunt attributa* (le néant n'a pas d'attributs) en fait l'argument attributiviste* par excellence. C'est également en s'appuyant sur le *nihil* que, dans les *Troisièmes objections*, Hobbes réfute la thèse de Descartes affirmant que « je suis une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, une âme, un entendement, une raison », à savoir, en l'occurrence, en s'appuyant sur le principe que *ce qui pense n'est pas un rien* (« ex eo quod sum cogitans, sequitur, Ego sum, quia id quod cogitat non est nihil »). C'est également dans la discussion et la réfutation de ladite thèse que, comme on y reviendra plus bas, Hobbes introduit la notion de sujet dans le cartésianisme, créant du même coup à terme la possibilité d'un « sujet cartésien » (évidemment différent du sien). Son objectif est clair : il s'agit de montrer que la chose qui pense n'est pas nécessairement incorporelle ou, ce qui revient au même, qu'elle peut être corporelle. C'est dans cet esprit que les *Troisièmes objections* recourent au « sujet » : Hobbes veut montrer que, si tout le monde s'accorde à dire qu'il ne peut y avoir de pensée sans sujet, l'équation *res cogitans* = sujet est non seulement impossible chez Descartes, mais nécessairement exclue, car l'admettre serait, pour lui ouvrir la porte au matérialisme, autrement dit à la thèse faisant du corps le sujet de la pensée, thèse qu'il refuse *a priori* ou, si l'on préfère, qu'il refuse sans rien prouver, dans la mesure où pour établir sa conclusion (i.e. que la chose qui pense est nécessairement incorporelle), il prend pour fondement, par une grossière pétition de principe, que la chose qui pense ne peut être sujet de l'esprit. Sur le débat Hobbes-Descartes, cf. E. Curley, « Hobbes contre Descartes », in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (éd.), *Descartes. Objecter, répondre*, Paris, PUF, 1994, p. 149-162.

de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles ; mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances.

Dans aucun de ces textes Descartes ne parle du moi ou de l'*ego*, mais seulement de l'âme. Il ne parle pas non plus de sujet⁵. Il se demande comment l'on aperçoit clairement et distinctement que l'âme est une substance. Il répond qu'on le voit à ce qu'on lui peut attribuer quelque attribut, propriété ou qualité qui a « besoin » d'elle pour exister. On peut donc dire que, dans les *Principes*, c'est dans le cadre de l'attributivisme* que s'effectue la reconnaissance du caractère substantiel de l'âme : l'âme est substance ssi elle est un sujet d'attribution possible pour des attributs. Je rappelle que par attributivisme*, j'entends :

Attributivisme*_{def.} Toute doctrine de l'âme, de la pensée, de l'intellect ou de l'esprit, fondée sur (ou présupposant ou impliquant) une assimilation explicite des états ou des actes psychiques, noétiques ou mentaux à des attributs ou des prédicats d'un *sujet* défini comme *ego*.

L'attributivisme* se distingue de l'attributivisme ou *Attribute-theory* :

Attributivisme_{def.} Toute doctrine faisant de l'âme, de l'esprit, voire de l'intellect une *propriété ou disposition du corps*.

⁵ . Sur le « sujet » chez Descartes, voir J.-L. Marion, « Descartes hors sujet », *Les Études philosophiques*, n°1/2009, p. 52-53 : « À notre connaissance, jamais, dans les *Meditationes* ou les *Principia*, Descartes ne nomme l'*ego*, la *mens*, ou la *res cogitans* un *subjectum*, ni *sujet* leurs équivalents français dans le *Discours de la méthode*. Au contraire, les variations de *sujet/subjectum* renvoient le plus souvent à ce qui se trouve *soumis* [...] éventuellement soumis à la pensée elle-même, au titre de ce que nous nommerions facilement aujourd'hui des *objets*. » Selon nous, la remarque vaut, contrairement à ce que dit J.-L. Marion lui-même, pour l'expression « *subjectum meae cogitationis* » de *Meditationes*, A.-T, VII, 37, 9, qui, loin d'être le « *hapax* d'un *subjectum* de la pensée » (« Descartes hors sujet », p. 51, n. 3) désigne bel et bien un *objet* de pensée, comme l'avaient compris John Veitch et Julius Heinrich von Kirchmann, qui, au XIX^e siècle, traduisaient respectivement « *semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo* », par « I always, indeed, apprehend something as the *object* of my thought » et « Ich erfasse da zwar immer einen Gegenstand als *Unterlage* meines Gedankens. »

L'attributivisme* est le fondement épistémique du substantialisme, défini :

Substantialisme_{déf.} Toute doctrine définissant l'âme, l'esprit ou l'intellect comme une substance ou une chose ⁶.

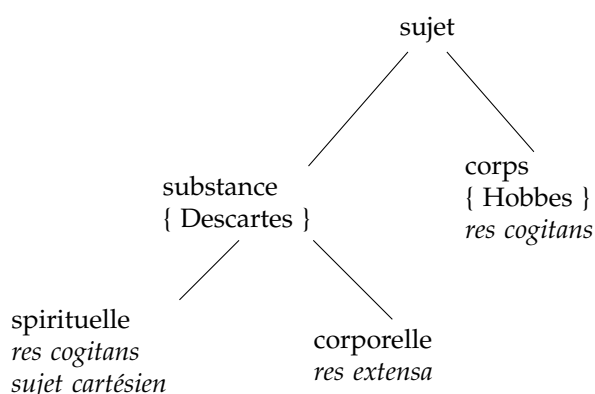
Dans les *Principes*, le sujet n'a qu'une présence tacite, pour ne pas dire virtuelle. Le mot n'est pas prononcé : il est seulement impliqué par l'utilisation du mot « attribut ».

Le §53 pose qu'il y a deux sortes d'attributs : l'attribut principal, qui « constitue la nature ou essence » de la substance et les autres attributs qui « suffisent à faire connaître » qu'elle existe, mais dépendent pour exister eux-mêmes de cette « nature ou essence ». L'attribut principal de l'âme substance(-sujet) est la pensée. L'âme substance(-sujet) est appelée « chose qui pense », l'attribut principal, « pensée », et les divers attributs secondaires « façons différentes de penser » – à savoir dans l'énumération du §53 (dont rien ne dit qu'elle soit exhaustive) : « l'imagination, le sentiment et la volonté » ⁷. L'analyse attributiviste est clairement menée dans un cadre « dualiste » : les §52-53 ne mentionnent que deux sortes de « substances » (ou « choses ») qui n'ont besoin pour exister que du « concours ordinaire de Dieu » : l'âme et le corps, la première, immatérielle, ayant pour attribut principal la pensée (d'où la formule : « la chose qui pense », la seconde, matérielle, l'étendue (d'où la formule : « la chose étendue »).

⁶ . Sur le substantialisme, les dualismes et la « Théorie de l'attribut », cf. A. de Libera, *Naissance...*, p. 154-158 et 162-163 ; cf. en outre D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, 1993, p. 5-14. Le philosophe définit en ces termes le dualisme dit « cartésien » : **Cartesian dualism**_{déf.} : Any view that holds that a person's mind is a single, continuing, non-material substance in some way related to the body. Pour une discussion de l'*Attribute-Theory* chez Aristote, voir (pro) J. Barnes, « Aristotle's Concept of Mind », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1971-2, p. 101-114, et (contra), H. Granger, *Aristotle's Idea of the Soul*, Dordrecht, Kluwer, 1996.

⁷ . *Principes de la philosophie*, §53, A.-T. IX-2, p. 48 : « Que chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'âme est la pensée, comme l'extension est celui du corps. Mais, encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune, qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. A savoir l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps, présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense, ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement, qu'en un espace qui est étendu ; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense, que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement, et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste. »

*Dualisme, substantialisme et attributivisme** : voilà donc ce qui caractérise la détermination cartésienne de la substantialité(-subjectité) de l'âme. Point ici de « déduction métaphysique de l'ego » – il faudrait pour cela qu'on entreprît de montrer (ou de rappeler) l'existence d'une équation comme *je* = (une) *chose qui pense*. Dans les *Principes*, Descartes ne parle pas d'*ego*, mais il formule clairement la thèse fondamentale de l'attributivisme* substantialiste dualiste, position philosophique opposée à l'attributivisme substantialiste non-dualiste (fonctionnaliste, naturaliste, matérialiste), où la substance-sujet de la pensée est le corps (l'âme n'étant pas distincte du corps ou n'étant qu'une disposition ou une qualité du corps) – une position proche de celle de Hobbes – les deux positions se laissant ainsi schématiser :



Hobbes est le premier à parler de « sujet » à Descartes. C'est le pivot d'une des critiques qu'il lui adresse dans les *Troisièmes objections*⁸. Résumons : le refus de *sub-jecter* l'esprit, l'âme, l'entendement ou la raison dans la *chose qui pense* (pour Hobbes, évidemment, le corps) conduit Descartes à identifier la *chose qui pense* à l'esprit (ou à l'âme, ou à l'entendement ou à la raison) en l'identifiant pour ce faire aux actes de l'esprit et aux facultés mentales correspondantes. Descartes élimine toute référence à un sujet, et pose :

esprit = actes = facultés

⁸. Cf. *Œuvres de Descartes*, éd Ch. Adam & P. Tannery (= A.-T.), Paris, Vrin, 1964-1974, VII, p. 172-173 (*Meditationes de prima philosophia*) et IX (*Méditations*), p. 134

C'est, pour Hobbes, une erreur majeure⁹. Pour l'historien attentif à l'usage des termes, c'est la preuve que le cartésianisme n'a originellement que faire du supposé *sujet cartésien*. Au contraire, sans *élimination du sujet* (i.e. du corps sujet, la thèse non cartésienne par excellence), on ne saurait avoir ni « substantialisme » ni « dualisme » *cartésiens* (i.e. les deux thèses authentiques de Descartes). Telle est, pour nous, l'ombre portée de la lecture hobbesienne du *cogito*. Une ombre *singulière*, qui peut en cacher une autre et, de fait, la cache pour la majorité des interprètes : le déficit historiographique des lectures du cartésianisme axées sur la solidarité, indéniable *a parte post*, mais fourvoyante *a parte ante*, du sujet cartésien et du sujet transcendantal. Si l'on veut échapper au « mouvement rétrograde du vrai » en histoire, il faut, s'agissant de Descartes et du sujet, lire Descartes à partir de Hobbes plutôt qu'à partir du binôme formé par Schelling et Heidegger¹⁰. Cela veut dire saisir le « sujet » là où il *entre par effraction* dans l'univers de discours cartésien. Cela veut dire le regarder apparaître *de l'extérieur* dans le débat de Descartes avec Hobbes, plutôt que s'esquisser « subjectivement », *de l'intérieur*, dans une anticipation tâtonnante du *je pense* comme « sujet insigne », conduisant par une sorte de nécessité immanente au « je suis libre » de Kant, puis d'une volonté l'autre, au *je (me) veux* de la Volonté de volonté nietzschéenne entendue comme Volonté de puissance. Le rejet de l'attributivisme est fondamental dans le cartésianisme. Il commande celui de la sub-jectité. Le corps n'est pas le *sujet* de l'âme. Par tant, il n'y a pas de sujet de ma pensée : ni ce corps que « je » ne suis pas ; ni ce « je », ni ce « moi » qui devraient *composer* avec ce *corps-sujet* pour accéder à une fonction, la *fonction-sujet*, qui ne ferait, m'égalant à mon corps, que me soustraire à la dignité de chose pensante et, ainsi, m'ôter à moi-même. C'est pourquoi nous disons qu'il n'y a pas *originellement* chez Descartes de *sujet pensant*. Le sujet cartésien est d'abord un *article d'importation anglaise* ; on verra bientôt qu'il est aussi batave. Angleterre, Pays-Bas : *pauvre France*.

Si Descartes n'est pas attributiviste, il est en revanche attributiviste*. Parler d'attributivisme* à propos de Descartes n'a philosophiquement rien d'anachronique. Le langage de l'attribut est fondateur. Posé qu'il y a deux sortes

⁹. La position de Hobbes est fondée sur deux équivalences : *sujet* = *matière* (matière sujette) et *actes* = *propriétés* (attributs ou dispositions), qui permettent de mettre en implication réciproque attributivisme et attributivisme*. La position hobbesienne se définit donc : attributivisme « attributivisme*. L'esprit est une disposition du corps ; la pensée, un acte du corps ainsi disposé (une activité, donc, mais aussi un acte au sens où, selon Hobbes, lecteur de Descartes, les qualités ou propriétés de la cire sont les actes d'une même chose ou matière sujette).

¹⁰. Sur ce thème, cf. A. de Libera, « Sujet insigne et *Ich-Satz*. Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les Études philosophiques*, n° 1/2009, p. 83-99.

de substances, que chaque substance a un attribut, que la pensée est l'attribut principal de l'esprit et que l'extension est l'attribut principal du corps, le problème de Descartes est de montrer que chacune, esprit et corps, a *un seul attribut* principal. De fait, pour surmonter les objections de Hobbes, il faut exclure qu'une même substance, l'esprit ou le corps, puisse avoir *deux* attributs principaux, la pensée et l'extension, autrement dit se doter sur ce point d'une prémisses additionnelle, que M. Rozemond appelle « *The Attribute Premise* », prémisses qui, toutefois, selon elle, « is generally not at all explicit when Descartes argues for the real distinction »¹¹. Le fond du problème cartésien est celui de l'unité d'un homme composé de deux substances hétérogènes : l'âme ou esprit et le corps.

Distinguant *opposita* et *diversa*, Martial Gueroult commente : « s'il s'agissait là seulement, comme chez Aristote, de deux *opposita*, extrêmes d'un même genre (matière et forme, puissance et acte), leur unité serait celle de leur genre commun et ne poserait aucun problème. Mais comme il s'agit, en l'espèce, de *diversa*, c'est-à-dire de réalités uniques en leur genre et par conséquent incommensurables, il est contradictoire que », en l'homme, « elles ne fassent qu'un »¹². Le problème en un sens est comparable à celui de l'union des deux natures dans le Christ : celui que la tradition théologique a justement appelé « union *hypostatique* ». Qu'il y ait une seule nature en l'homme, bien qu'il soit constitué de deux substances – hypostases ou *sujets* – voilà ce qu'il faut comprendre : c'est la réciproque du problème christologique, qui est de comprendre l'union de deux natures dans une seule hypostase¹³. La thèse hobbésienne est une sorte d'hérésie anthropologique, qui professe l'existence

¹¹. Cf. M. Rozemond, « Descartes's case for Dualism », in *Descartes's Dualism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, chap. I, p. 1-37 (reprise de l'article paru en 1995, dans le *Journal of the History of Philosophy*, 33, p. 29-63).

¹². Cf. M. Gueroult, *Spinoza, I : Dieu (Ethique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 229-230.

¹³. On notera que le problème christologique comporte une variante contrefactuelle également transposable au problème de l'union de l'âme et du corps : cette variante, liée à la théorie de la toute-puissance divine est ce que l'on appelle depuis Oberman « *asinus-Christology* », à savoir que Dieu aurait pu assumer la nature d'âne, au lieu de la nature d'homme, s'il l'avait voulu ; on peut, de fait, dans le même sens demander si Dieu aurait pu unir l'âme d'un homme à un autre corps que le nôtre. Sur la « christologie de l'âne », cf. H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology : Gabriel Biel and Late medieval nominalism*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, p. 255, §3 : « The intention of Occam's *asinus-Christology* : rejection of the Charge of Nestorianism ». Sur ce thème, cf. J. Haga, *Was there a Lutheran Metaphysics ? The interpretation of communicatio idiomatum in Early Modern Lutheranism*, [202A ?]Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012[202C ?], p. 78 et O. D. Crisp, *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*, Cambridge (UK), CUP, p. 84-85. Sur le nestorianisme d'Occam, cf. Marilyn McCord Adams, « Relations, Inherence and Subsistence : or, Was Ockham a Nestorian in Christology ? », *Noûs*, Vol. 16, No. 1, 1982, p. 62-75. Une des premières discussions de l'hypothèse de l'âne figure chez Bonaventure, *Sent.* III, d.2, q.1.

de deux attributs contraires dans une même et unique substance. Mais l'orthodoxie anthropologique cartésienne, qui professe l'opposé : l'existence d'une seule nature, la nature humaine, *constituée* par l'union de deux substances incommunicables, tient du mystère. Pourtant, pour citer encore Gueroult, « c'est un fait qu'elles constituent dans l'homme une seule et même nature », et que, « de ce fait absurde, un sentiment invincible nous atteste la réalité ». Insoluble pour les idées claires et distinctes, le problème de Descartes se résout par une sorte d'*extension de garantie*, prenant effet de la véracité divine.

La raison doit seulement reconnaître que Dieu, étant véracé, n'a pas pu vouloir nous tromper en mettant en nous ce sentiment sans rien nous donner pour démentir son enseignement ; en conséquence, elle garantit que ces deux natures, bien que conservant toujours chacune son essence irréductible, sont effectivement unies en nous de façon incompréhensible ¹⁴.

Mystère ou pas, c'est en mettant Descartes face au problème de l'attribut unique, que ses adversaires lui ont imposé, une deuxième fois après Hobbes, mais plus efficacement, de *parler sujet*. Bizarrement, le coup est parti d'un ancien cartésien, qui l'avait entraîné dans ce qu'on a appelé la « Querelle d'Utrecht », et auquel il avait longuement prodigué ses conseils, face aux aristotéliens calvinistes de l'université, menés par le recteur Gijsbert Voet (Gisbertus Voetius, 1589–1676). C'est à cette seconde polémique que l'on va à présent s'intéresser. Place donc à Henricus Regius (Hendrik De Roy, 1598–1679), alias Henry Le Roy, et à sa petite affiche : *L'Explicatio Mentis humanæ, sive Animæ rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit* ¹⁵.

On notera que certains distinguent union hypostatique et union personnelle. Cf., sur ce point, M. McCord Adams, *What sort of human nature? : Medieval philosophy and the systematics of Christology (The Aquinas Lecture 1999)*, Marquette University Press, 1999, p. 29, qui distingue l'union hypostatique *potentiellement ouverte* et l'union personnelle *réclamant l'humanité* : « Natures that lack life, sense, or reason are mere vestiges that are incapable of personal (as opposed to mere hypostatic) union. But rational natures are made in God's image and likeness and are capable of making deity explicit. Thus, hypostatic union with a donkey nature would not show forth God's power, goodness, and wisdom, in the way personal union with a rational nature would. » La question mériterait d'être reprise au double niveau christologique et anthropologique. Elle est cruciale pour le cartésianisme, et communique avec les problèmes d'identité contrefactuelle.

¹⁴. Cf. M. Gueroult, *Spinoza...*, loc. cit., p. 230.

¹⁵. Un étudiant de Regius, Petrus van Wassenaeer a joué un rôle dans la confection du « programme ». Sur ce point, cf. Th. Verbeek, « Le contexte historique des *Notae in programma quoddam* », in Th. Verbeek (éd.), *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi (Studies in the History of Ideas in the Low Countries 2), 1993, p. 1 : « Avant

*

Le « sujet cartésien » est sorti du placard en janvier 1648, avec les *Notae in Programma* publiées en réponse au libelle de Regius, et mises à l'*Index* dès 1663. Traduites par Claude Clerselier dans son édition des *Lettres de Mr. Descartes* (1657), les *Notae* et l'*Explicatio* de « Monsieur Le Roy », ont circulé en français sous le titre de *Remarques de René Descartes sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année 1647, qui portait ce titre : Explication de l'esprit humain, ou de l'âme raisonnable : où il est montré ce qu'elle est, et ce qu'elle peut être*¹⁶. Brentano est, à ma connaissance, le premier (et quasiment le dernier) philosophe à avoir partiellement fondé son interprétation de Descartes sur ce texte négligé par l'historiographie¹⁷. Le ton de Descartes y est des plus

d'être divulguées comme placard, les vingt-et-une thèses qui composent *L'Explication de l'esprit humain* de Henricus Regius (1598-1679) étaient attachées, comme des corollaires, à une disputation médicale, proposée pour être publiquement discutée dans l'université d'Utrecht, le 2 octobre 1647. Il s'agit d'une "*disputatio sub praeside*", exercice académique dont le texte avait été écrit par un professeur ou "*praeses*", en l'occurrence Regius, mais qui devait être défendu par un étudiant, le "répondant", qui, dans ce cas-ci, était l'étudiant de médecine Petrus Wassenauer. Enfin, les corollaires ne faisaient pas partie de l'argument. Proposés le plus souvent par le répondant, ils roulaient sur des questions d'actualité, dont le lien avec le sujet de la thèse était assez lâche. D'une façon générale, le "*praeses*" devait les trouver "défendables" mais sa responsabilité était moins stricte que pour les "thèses". En l'occurrence, ils étaient présentés comme des *corollaria respondentis*, ce qui impliquerait qu'ils avaient été écrits par Wassenauer. » Le titre de l'édition latine de 1657 peut laisser entendre cette « collaboration ». Cf. *Brevis explicatio mentis humanae, sive, Animae rationalis antea publico examini proposita* [= par Petrus Wassenauer], et deinde operà Henrici Regii ... nonnihil dilucidata, & à Notis Cartesii vindicata. Editio postrema prioribus auctior et emendatior, ad calumniarum quarundam rejectionem, nunc evulgata, Trajecti ad Rhenum, Typis Theodori ab Ackersdijck & Gisberti à Zijll, anno 1657. Sur Wassenauer, cf. le *Biographical Lexicon*, publié en appendice de sa thèse par J.J.F.M. Bos, *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius De briefwisseling tussen Descartes en Henricus Regius*, Dissertation (Proefschrift Universiteit Utrecht), 2002, publiée en ligne dans la série *Quaestiones Infinitae* (Publications of the Department of Philosophy Utrecht University, volume XXXVII, p. 255, s.v. « WASSENAER, Petrus († Utrecht 1680) »).

¹⁶. Cf. *Lettres de Mr Descartes*, Claude Clerselier (éd.), 1657-1667, t. I, p. 434-462, repris dans *Oeuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, t. III (1643-1650), Paris, Classiques Garnier, 1973, p. 787-820. Sur le dossier et le texte, cf. Descartes, *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*. Texte latin, trad., introd. et notes, par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1959. Cf., également, René Descartes. *Die Prinzipien der Philosophie*. Mit Anh. Bemerkungen René Descartes über ein gewisses in den Niederlanden gegen Ende 1647 gedrucktes Programm, Übers. u. erl. von Artur Buchenau (7. Aufl., Repogr. d. 4. Aufl. 1922), Hambourg, Meiner (Philosophische Bibliothek, 28), 1965. Pour la correspondance avec Regius, on peut également se reporter désormais à la belle édition de J.-R. Armogathe, René Descartes, *Correspondance*, 2, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Tel), 2013, p. 729-786.

¹⁷. Cf. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Dunker & Humblot, 1889 (2^e éd. par Oskar Kraus, Hamburg, Meiner 1921 ; 3^e éd. Meiner, 1934) ; trad. fr. *L'Origine de la connaissance*

vifs. Pris sous le feu croisé de la *Consideratio theologica* de Revius¹⁸ et de l'affiche de Regius, son ancien disciple, il adresse à l'un son mépris et réplique à l'autre en ces termes :

morale [suivi de *La Doctrine du jugement correct*], trad. M. de Launay & J.-C. Gens, Préface de J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 2003. Brentano mobilise les *Notae* pour prouver que, contrairement aux idées reçues, Descartes soutient la division tripartite des « phénomènes psychiques » en trois « classes fondamentales » réintroduite dans la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de 1874, en représentations, jugements et mouvements affectifs (émotions).

¹⁸. Jakob Reefsens (1586-1658). Pour une édition moderne de l'oeuvre du théologien réformé, cf. Jacobus Revius, *A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, éd. A. Goudriaan, Leyden, E.J. Brill (Kerkhistorische Bijdragen, 19), 2002.

Alius autem libellus magis me
 movet : quamvis enim nihil in
 eo aperte de me habeatur,
 prodeatque sine nomine
 Authoris et Typographi, quia
 tamen continet opiniones quas
 judico perniciosas et falsas,
 editusque est forma
 Programmatis, quod vel
 templorum valvis affigi, et
 quibuslibet legendum obtrudi
 possit, dicitur autem jam antea
 typis mandatus fuisse sub alia
 forma cum adjuncto nomine
 cujusdam, tanquam Authoris,
 quem multi putant non alias
 quam meas opiniones docere :
 cogor detegere ejus errores, ne
 mihi forte imputentur ab illis,
 qui casu incident in obvias istas
 chartas, et mea scripta non
 legerunt.

Pour l'autre [livret, sc. celui de
 Regius], je m'en mets
 davantage en peine ; car bien
 qu'il ne comprenne rien qui
 s'adresse ouvertement à moi, et
 qu'il paraisse sans aucun nom,
 ni de l'auteur ni de l'imprimeur,
 toutefois, parce qu'il contient
 des opinions que je juge être
 très pernicieuses et très fausses,
 et qu'il a été imprimé en forme
 de placard, afin qu'il pût être
 commodément affiché aux
 portes des temples, et ainsi qu'il
 fût exposé à la vue de tout le
 monde, et aussi parce que j'ai
 appris qu'il a déjà été une autre
 fois imprimé en une autre
 forme, sous le nom d'un certain
 personnage qui s'en dit l'auteur,
 que la plupart estiment
 n'enseigner point d'autres
 opinions que les miennes, je me
 trouve obligé d'en découvrir les
 erreurs, de peur qu'elles ne me
 soient imputées par ceux qui,
 n'ayant pas lu mes écrits,
 pourront par hasard jeter les
 yeux sur de telles affiches.

Le *Placard* s'inscrit dans un contexte particulier. Un contentieux existe en effet entre les deux hommes depuis que, dans la *Préface* des *Principes de philosophie*, Descartes a pris officiellement ses distances avec les *Fundamenta Physices* publiés – malgré son *veto* – par Regius en 1646. C'est de ces lignes meutrières que le philosophe néerlandais entend tirer raison :

Je sais bien qu'il y a des esprits qui se hâtent tant, et usent de si peu de circonspection en ce qu'ils font, que, même ayant des fondements bien solides, ils ne sauraient rien bâtir d'assuré ; et parce que ce sont d'ordinaire ceux-là qui sont les plus prompts à faire

des livres, ils pourraient en peu de temps gâter tout ce que j'ai fait, et introduire l'incertitude et le doute en ma façon de philosopher, d'où j'ai soigneusement tâché de les bannir, si on recevait leurs écrits comme miens, ou comme remplis de mes opinions. J'en ai vu depuis peu l'expérience en l'un de ceux qu'on a le plus cru me vouloir suivre, et même duquel j'avais écrit, en quelque endroit, « que je m'assurais tant sur son esprit, que je ne croyais pas qu'il eût aucune opinion que je ne voulusse bien avouer pour mienne » : car il publia l'an passé un livre, intitulé *Fudamenta Physicæ*, où, encore qu'il semble n'avoir rien mis, touchant la physique et la médecine, qu'il n'ait tiré de mes écrits, tant de ceux que j'ai publié que d'un autre encore imparfait touchant la nature des animaux, qui lui est tombé entre les mains, toutefois, à cause qu'il a mal transcrit, et changé l'ordre, et nié quelques vérités de métaphysique, sur qui toute la physique doit être appuyée, je suis obligé de le désavouer entièrement, et de prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion, s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu'ils n'en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits ni ailleurs, s'ils ne la voient très clairement être déduites des vrais principes.

Il le fait en faisant imprimer et placarder *in Belgio* vingt-et-une thèses susceptibles de compromettre Descartes – qui durant l'hiver 1647 réside encore au Pays-Bas –, dans la mesure où, bien que *fondièrement opposées* à celles du philosophe, certaines *pourraient sembler* rendre un son cartésien ou se pouvoir tirer de certains de ses principes. Il avait, il est vrai, de bonnes raisons de redouter le style d'application du principe de charité interprétative pratiqué dans les années 40 par ses adversaires bataves, après l'épisode de l'*Admiranda Methodus Philosophiae Renati des Cartes* (1643), et ses démêlés avec le recteur Voetius et son homme de main Martin Schoock (le bien nommé)¹⁹. On peut prendre *doublement* au sérieux le désir cartésien de se « démarquer » de Regius, quand on relit le *best-off* des épithètes dont l'avait couvert le tandem d'Utrecht : après

¹⁹ . A prendre les choses au pied de la lettre Martin Schoock est le premier inventeur du « sujet cartésien » : c'est lui qui, en effet, reproche au philosophe des « globes éthériens » de se prendre pour le *sujet unique de la Raison*, en s'arrogeant son monopole, « telle qu'elle existe en lui *subjectivement* ». Voir sur ce point, A. de Libera, *La Double révolution*, p. 29-31 et 615-616, d'après M. Schoock, *L'Admirable Méthode de René Descartes*, Section II, chapitre vii, in Th. Verbeek, *La Querelle d'Utrecht. René Descartes et Martin Schoock*, préface de J.-L. Marion, Paris-Bruxelles, Les Impressions Nouvelles (Bâtons rompus), 1988, p. 239-240.

avoir été successivement traité, à cause de lui, de « bipède », de « bouche menteuse » vomissant « des calomnies », de « bâtard du christianisme », et de « girouette de toutes les heures » ; après avoir été accusé, « tout en voulant avoir l'air de combattre les athées par ses achilles », d'« injecte[r] finement et secrètement le venin de l'athéisme à ceux qui, par la faiblesse de leur entendement, ne sont pas à même de surprendre partout le serpent caché sous l'herbe », Descartes n'avait sans doute plus qu'un désir : *lui présenter l'addition*. C'est ce qu'il fait dans ses *Remarques sur le susdit placard*.

Mais c'est précisément en répondant à l'*Explicatio* « pour dissiper toute confusion »²⁰, que l'auteur des *Méditations* est attiré sur le terrain du sujet. Un terrain où nul ne saurait dire exactement *qui* parle *avant* d'avoir lu le *démenti* de Descartes. Un sujet *ventriloque* que le tour d'écriture pervers de Regius installe anonymement au centre d'un dispositif où, jusque là, on l'a dit, il n'avait rien à faire.

La sub-jectivation, entendons : l'application de ce que j'appelle, suivant Heidegger, le schème de la « sub-jectité » (*Subiectitât*)²¹ à la *mens* / à l'*esprit* (Clerselier), intervient dès le deuxième des 21 « articles » du placard.

²⁰ . Cf. F. Alquié, in Descartes, *Œuvres philosophiques*, p. 788, n. 1. Pour la controverse d'Utrecht et la *Lettre apologétique* écrite par Descartes en réponse à ses accusateurs, voir la somme de Th. Verbeek citée *supra*. Pour un panorama d'ensemble, cf. du même, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992.

²¹ . J'emprunte le schème à Heidegger, qui par '*Subiectitât*' désigne le fait d'être sujet, au sens originaire du terme grec ὑποκείμενον ou du latin *subiectum* : être le support, le substrat de qualités ou d'accidents, être une substance, un constituant, existant par lui-même, stable et permanent, de la réalité physique. « Subjectivité », *Subjektivität*, terme introduit par Kant, désigne l'application de ce schème à l'esprit. Cf. M. Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins in Nietzsche*, t. II, Pfullingen, Neske, 1961, p. 399-458 [GA 6.2] = « La métaphysique comme histoire de l'être », in *Nietzsche*, t. II, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 319-365. La thèse centrale de Heidegger est que la « subjectivité » (*Subjektivität*) de la métaphysique moderne est un « mode de la subjectité » (*Subjectitât*). Cf. M. Heidegger, *Die Metaphysik ...*, « *Subiectitât und Subjektivität* », GA 6.2, p. 411. Pour une formulation plus fine, englobant à la fois, Kant et Leibniz, cf. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, éd. F.-W. Von Hermann, Francfort, Vittorio Klostermann, 1975, GA 24, p. 178 ; trad. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 159.

Quantum ad naturam rerum attinet, ea videtur pati, ut mens possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus ; vel, si nonnullos *alios Philosophantes* sequamur, qui statuunt extensionem et cogitationem esse attributa, quæ certis substantiis, tanquam subjectis, insunt, cum ea attributa non sint opposita, sed diversa, nihil obstat, quo minus mens possit esse attributum quoddam, eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur. Quicquid enim possumus concipere, id potest esse. Atqui, ut mens aliquid horum sit, concipi potest ; nam nullum horum implicat contradictionem. Ergo ea aliquid horum esse potest.

Pour ce qui est de la nature des choses, rien n'empêche, il semble, que l'esprit ne puisse être ou une substance, ou un certain mode de la substance corporelle ; ou si nous voulons suivre le sentiment de quelques *nouveaux philosophes*, qui disent que l'étendue et la pensée sont des attributs qui sont en certaines substances, comme dans leurs propres sujets, puisque ces attributs ne sont point opposés, mais simplement divers, je ne vois pas que rien puisse empêcher que l'esprit, ou la pensée, ne puisse être un attribut à un même sujet que l'étendue, quoique la notion de l'un ne soit pas comprise dans la notion de l'autre : dont la raison est que tout ce que nous pouvons concevoir peut aussi être. Or est-il que l'on peut concevoir que l'esprit humain soit quelqu'une de ces choses, car il n'y a en cela aucune contradiction ; et partant il en peut être quelqu'une.

Cette thèse fait partie, avec la thèse III et la thèse XIII, de celles que Regius (comme annoncé dans sa lettre du 23 juillet 1645 ²²) avait retirées des *Fundamenta Physices* à la demande de Descartes, à savoir :

²². Cf. A.-T. IV, p. 254-256 (n° 393) ; A. Baillet, *La vie de Monsieur Des Cartes*, II, 1691, p. 269-271 (n° 34). Sur ce point, cf. J.J.F.M. Bos, *The Correspondence...*, loc. cit., p. 190, avec la note 5.

III. Errant itaque, qui asserunt, nos humanam mentem clare et distincte, tanquam necessario a corpore realiter distinctam, concipere.

XIII. Atque ideo omnes communes notiones, menti insculptæ, ex rerum observatione vel traditione originem ducunt.

III. C'est pourquoi ceux-là se trompent, qui soutiennent que nous concevons clairement et distinctement l'esprit humain comme une chose qui actuellement et par nécessité est distincte réellement du corps.

XIII. Et partant toutes les communes notions qui se trouvent empreintes en l'esprit tirent toute leur origine ou de l'observation des choses ou de la tradition.

Elle fait suite à l'article premier, qui donne la définition de la *mens humana* :

I. Mens humana est, qua actiones cogitativæ ab homine primo peragantur ; eaque in sola cogitandi facultate, ac interno principio, consistit.

I. L'esprit humain est ce par quoi les actions de la pensée sont immédiatement exercées dans l'homme ; et il ne consiste précisément que dans ce principe interne, ou dans cette faculté que l'homme a de penser.

La démarche est biaisée, qui consiste à tirer – ou plutôt à affecter de tirer – d'une définition de l'esprit humain comme *facultas (principium internum) cogitandi*, qui a toutes les apparences du cartésianisme, une position, dite (en français – déjà) des « nouveaux philosophes » (le latin dit simplement : *alios Philosophantes*), qui est si peu compatible avec lui qu'elle revient à attribuer à Descartes une version simplifiée de la thèse de Hobbes, stipulant que, puisque « il n'y a en cela aucune contradiction », il se peut qu'un *même sujet* ait pour attributs la pensée et l'étendue. On voit bien ici quelle est la fonction du « sujet » : enrôler de force Descartes sous la bannière de... l'attributivisme. Il suffit, en effet, de remplacer « sujet » par « corps » dans le schéma imposé par Regius pour obtenir *le contraire exact* de la position des paragraphes 52-53 des *Principes de philosophie*, à savoir :

étendue → sujet (corps) ← pensée

Contrairement à ce que suggère la lecture idéaliste, kanto-schellingienne, du *Ich-denke*, entérinée par Heidegger, le sujet n'entre chez Descartes que pour faire pièce à la distinction de la *res cogitans* et de la *res extensa* ou, si l'on préfère, à la distinction « réelle » de l'esprit (*mens*) et du corps ; il n'a pour fonction, éminemment polémique, que de confronter le cartésianisme au *problème de l'unicité de l'attribut principal* ; d'obliger Descartes à démontrer qu'une substance ne peut avoir *plus d'un* attribut principal, bref à poser comme thèse fondamentale explicite cette « *Attribute Premise* » qui, selon M. Rozemond, manque « en général » à sa défense du « dualisme ».

Or c'est bien au dualisme que s'attaque Regius, et sur deux fronts depuis longtemps ouverts : le premier, dans l'article IV, donnant à entendre que *la distinction réelle n'a pour seul témoin que l'Écriture sainte*, et, douteuse en elle-même, ne saurait être tenue pour certaine que par la foi seule, fait revivre en sous-main, particulièrement dans la version française, plus développée que la latine, le fantasme « averroïste » de la double vérité :

IV. Quod autem mens revera nihil aliud sit quam substantia, sive ens realiter a corpore distinctum, et actu, ab eo separabile et quod seorsim per se subsistere potest : id in Sacris Literis, plurimis in locis, nobis est revelatum. Atque ita, quod per naturam dubium quibusdam esse potest, per divinam in Sacris revelationem nobis jam est indubitatum.

IV. Mais maintenant, qu'il soit vrai que l'esprit humain soit en effet une substance, et qu'il en puisse être actuellement séparé, et subsister de soi-même sans lui, cela nous est révélé en plusieurs lieux de la Sainte Écriture ; et ainsi ce qui de sa nature peut-être douteux pour quelques-uns (au moins si nous ne nous contentons pas d'une légère et morale connaissance des choses, mais si nous en voulons rechercher exactement la vérité) nous est maintenant devenu certain et indubitable, par la révélation qui nous en a été faite dans les Saintes Lettres.

Le second, dans l'article VI, qui, feignant d'accorder la distinction réelle, en limite immédiatement le sens et la portée, en faisant valoir que, quand même elle serait une substance réellement distincte du corps, la *mens* humaine n'en reste(rait) pas moins liée à lui en toutes ses opérations : l'activité de l'esprit étant tout entière modulée sur les « dispositions » du corps – une version radicale, matérialiste, de l'attributivisme.

VI. Mens humana, quamvis sit substantia a corpore realiter distincta, in omnibus tamen actionibus, quandiu est in corpore, est organica. Atque ideo, pro varia corporis dispositione, cogitationes mentis sunt variæ

VI. Quoique l'esprit humain ou l'âme raisonnable soit une substance distincte réellement du corps, néanmoins, pendant qu'elle est dans le corps, elle est organique en toutes ses actions : c'est pourquoi, selon les diverses dispositions du corps, les pensées de l'âme sont aussi diverses.

Si l'on veut répondre efficacement à Regius, c'est donc l'article II qu'il faut réfuter, car en un sens c'est de lui que tout dépend : prouver *l'impossibilité d'un sujet unique de la pensée et de l'étendue*, c'est à la fois réfuter le matérialisme et sauver le dualisme substantialiste, en établissant philosophiquement la vérité de la thèse de *l'unicité de l'attribut principal en chacune des deux sortes de substances dont l'homme est composé*. C'est ce que fait Descartes en discutant pied à pied chaque phrase de son adversaire.

La thèse de Regius (notée ici TR₁) repose sur une erreur grossière : l'affirmation que ...

TR₁ : il ne répugne point à la nature des choses que l'esprit humain puisse être une substance, ou un certain mode de la substance corporelle (« ... videri rerum naturam pati ; ut mens humana possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus ²³ »).

TR₁ renferme en effet une contradiction, puisqu'elle équivaut à l'assertion que :

²³. Cf. Alquié, p. 795 ; A.-T., VIII-2, p. 347.

*TR₁ : il ne répugne point à la nature des choses qu'une montagne soit sans vallée, ou avec une vallée (« ... rerum naturam pati, ut mons possit esse vel sine valle vel cum valle ²⁴ »).

Or, il n'est pas de la nature d'une montagne d'être ou de n'être point sans vallée – le thème, *squisitamente* helvétique, est particulièrement cher à Descartes, qui l'utilise en maintes circonstances et dans les contextes les plus divers, la plupart du temps, toutefois, pour en faire un paradigme de l'impossible logique. Comme le dit la lettre à Mersenne du 15 novembre 1638, « il n'est pas moins impossible qu'un espace soit vide, qu'il est qu'une montagne soit sans vallée »²⁵, car, comme le dit la lettre du 9 janvier 1639 au même : « l'idée d'une montagne est comprise dans celle d'une vallée »²⁶.

Regius commet en fait deux erreurs :

1° il ne distingue pas les *choses contingentes*, pour lesquelles il ne répugne pas à leur nature qu'une chose se comporte ou bien d'une manière ou bien d'une autre (« ut illa vel uno, vel alio modo se habeant ») : « comme que j'écrive maintenant ou que je n'écrive pas », et l'essence d'une chose, dont la

²⁴. Cf. Alquié, p. 795-796 ; A.-T., VIII-2, p. 347.

²⁵. A.-T., II, p. 440.

²⁶. A.-T., II, p. 482. L'exemplum de la montagne et de la vallée est repris dans la lettre à Giebief du 19 janvier 1642 (A.-T., III, p. 476), la V^e Méditation (A.-T., IX-1, p. 51-52, notamment : « ... l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu [c'est-à-dire un être souverainement parfait] auquel manque l'existence [c'est-à-dire auquel manque quelque perfection], que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée ») et dans les *Principes de la philosophie*, §18 (A.-T., IX-2, p. 72). Il est mentionné par Caterus (Jan van Kater, ca. 1590-1655/6) dans les *Premières objections* (A.-T., IX-1, p. 93). Spinoza le reprend à son compte dans son *Court traité [sur Dieu, l'homme et la santé de son âme]*, I, chap. 1, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 44, pour, explicitant le mot "nature", illustrer le principe fondant la première preuve *a priori* de l'existence de Dieu (« Tout ce que nous connaissons clairement et distinctement comme appartenant à la nature d'une chose, nous pouvons aussi l'affirmer avec vérité de la chose ») : « Entendez : cette nature déterminée par quoi la chose est ce qu'elle est, et qui ne peut en être en aucune façon séparée, sans que la chose elle-même soit aussitôt anéantie ; c'est ainsi qu'il appartient par exemple à l'essence d'une montagne d'avoir une vallée ou que l'essence d'une montagne consiste en ce qu'elle a une vallée, ce qui est une vérité éternelle et immuable, et doit toujours être dans le concept d'une montagne, même si elle n'a jamais existé ni n'existe. » Ce texte est très proche de l'argument de la V^e Méditation affirmant que « de ce que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne, ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, ne se peuvent en aucune façon séparer l'une d'avec l'autre ; au lieu que, de cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement ».

nature ne saurait au contraire souffrir qu'elle [l'essence] se comporte d'une autre manière que celle dont elle se comporte en réalité :

Quippe distinguendum est inter illa, quæ ex natura sua possunt mutari, ut quod jam scribam vel non scribam, quod aliquis sit prudens, alius imprudens ; et illa, quæ nunquam mutantur, qualia sunt omnia quæ ad alicujus rei essentiam pertinent, ut apud Philosophos est in confesso.

Et quidem non dubium est, quin de contingentibus dici possit, rerum naturam pati, ut illa vel uno, vel alio modo se habeant : exempli causa, ut jam scribam, vel non scribam.

Sed cum agitur de alicujus rei essentia, plane ineptum est et contradictorium, dicere, rerum naturam pati ut se habeat aliquo alio modo quam revera se habet.

Car il faut bien prendre garde faire distinction entre ces choses qui de leur nature sont susceptibles de changement, comme que j'écrive maintenant ou que je n'écrive pas ; qu'un tel soit prudent, un autre imprudent ; et et celles qui ne changent jamais, comme sont toutes les choses qui appartiennent à l'essence de quelque chose, ainsi que tous les philosophes sont d'accord.

Et de vrai, il n'y a point de doute qu'à l'égard des choses contingentes on peut dire qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'elles soient d'une façon ou d'une autre ; par exemple il ne répugne point que j'écrive maintenant, ou que je n'écrive pas.

Mais lorsqu'il s'agit de l'essence d'une chose, il est tout à fait absurde, et même il y a de la contradiction, de dire qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'elle soit d'une autre façon qu'elle n'est en effet²⁷.

2° Ne distinguant pas correctement les notions d'attribut et de mode, et ne voyant pas l'homonymie ou l'équivoque qui affecte le mot *attributum*, il croit qu'on peut le prendre en un sens qui convienne univoquement au mode d'une chose, « qui peut être changé », et à l'essence d'une chose, laquelle (essence)

²⁷ A.-T., VIII-2, p. 347-348 ; Alquié, p. 796.

est au contraire « immuable ». De ce fait, lisant chez Descartes que la pensée et l'étendue sont les attributs principaux des substances en lesquelles elles résident, il ne voit pas que ces attributs-là ne sont pas des modes, mais, dans les deux cas, « une chose qui est immuable, et inséparable de l'essence de son sujet », en tant qu'elle « la constitue, et est, pour cela même, opposée au mode ». Autrement dit, Regius ne saisit pas le cœur même de la doctrine cartésienne, et c'est pour cela qu'il ne voit « aucune contradiction » à ce qu'un même sujet puisse avoir pour attributs la pensée et l'étendue. Ce qui donne :

substance corporelle	←	étendue pensée
sujet	←	attributs (=modes)

La thèse correcte est au contraire qu'il y a deux sujets pour l'étendue et la pensée : la substance corporelle et celle qui est le sujet de la pensée, substance-sujet, dont toute la question est de « savoir si elle est corporelle ou incorporelle ».

L'étendue est le sujet de divers modes – comme *être carré* ou *être sphérique* – et elle-même est un attribut de la substance corporelle, attribut (et non pas mode) qui constitue l'essence et (ou) la nature de cette substance²⁸. On a donc :

substance corporelle	←	étendue		←	être carré
sujet	←	attribut	sujet	←	modes

De même, la pensée est le « sujet de divers modes », comme « affirmer, nier, aimer, désirer », le « principe interne d'où ils proviennent », et elle-même est « un attribut qui constitue la nature de quelque substance », dont Regius soutient qu'il se pourrait qu'elle fût corporelle, et dont Descartes soutient qu'elle est nécessairement incorporelle²⁹. Tout l'objet du débat est donc de remplir, par la démonstration, la case du sujet de la pensée :

²⁸. A.-T., VIII-2, p. 348-349 : « Sic extensio alicujus corporis, modos quidem in se varios potest admittere : nam alius est ejus modus, si corpus istud sit sphæricum, alius, si sit quadratum ; verum ipsa extensio, quæ est modorum illorum subjectum, in se spectata, non est substantiæ corporeæ modus, sed attributum, quod ejus essentiam naturamque constituit. »

²⁹. A.-T., VIII-2, p. 349 : « Sic denique cogitationis modi varii sunt : nam affirmare alius est cogitandi modus quam negare, et sic de cæteris ; verum ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, et cui insunt, non concipitur ut modus, sed ut attributum, quod constituit naturam alicujus substantiæ, quæ an sit corporea, an vero incorporea, hic quæritur. »

substance <?>	⇐	pensée		←	affirmer désirer
sujet	⇐	attribut	sujet	←	modes

Pour ce faire, il suffit de prouver une seule chose : que la substance qui a pour attribut principal la pensée ne peut avoir d'autre attribut principal – en l'occurrence l'étendue –, autrement dit : que *toute substance a un seul attribut principal* ; car il va de soi que si la substance corporelle a un seul attribut principal, et que cet attribut est l'étendue (ce dont personne ne doute), elle ne pourra être le sujet de la pensée. Le raisonnement peut être conduit ici *a priori*. Il suffit de poser que la substance corporelle a un attribut principal : l'étendue, puis de demander si la pensée peut elle aussi être son attribut principal ; la réponse passe par la solution du problème tantôt évoqué, et qui est au centre de la controverse avec Regius : déterminer si étendue et pensée sont, comme il le soutient, des « attributs qui ne sont pas opposés, mais simplement divers », *non opposita, sed diversa*.

Tout roule donc sur la seconde thèse de Regius (notée ici TR₂), qui est que :

TR₂ : les attributs pensée et étendue ne sont pas opposés, mais divers

puisque, comme il l'écrit lui-même, s'ils ne sont pas opposés, mais divers :

TR₃ : rien ne saurait « empêcher que l'esprit ne puisse être un attribut qui convienne à un même sujet que l'étendue, quoique la notion de l'un ne soit pas comprise dans la notion de l'autre » (« nihil obstat quo minus mens possit esse attributum quoddam eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur »).

TR₂ comme TR₁ enferme une contradiction. Selon Gueroult, qui reprend ici sa thèse sur la différence entre divers et opposés, Regius ne le voit pas, car il ne comprend pas que les *diversa* « sont infiniment plus que les *opposita* »³⁰. Il me

³⁰. Dans la *Synopsis des Méditations* (A.-T., VII, p. 13, 14) Descartes explique que l'âme et le corps sont, non seulement des *diversa*, mais des choses *quodam modo contraria*, en tant que l'une est indivisible et l'autre divisible. Selon Gueroult le *quodam modo* exprime une restriction : « Il ne

semble plutôt qu'il ne le voit, parce qu'il ne comprend pas que les *opposita* sont infiniment plus que les *diversa*, quand ces *opposita* sont des contradictoires. En tout cas, et à tout le moins, ne distinguant pas l'attribut du mode, il ne voit pas : 1° que, dans le cas d'attributs « qui constituent l'essence de quelques substances », *diversité vaut contradiction*. Dire que l'attribut constitutif de l'essence du corps et l'attribut constitutif de l'essence de l'esprit sont *divers*, c'est dire qu'ils sont *opposés* comme des contradictoires (qui ne peuvent être vrais en même temps). Ou encore, 2° que l'un n'est pas l'autre, ce qui, derechef, signifie qu'ils sont opposés, comme « être et n'être pas sont opposés » : à savoir comme des contradictoires, entre lesquels il n'y a pas de milieu. On ne saurait donc tirer TR₃ de TR₂ que dans deux cas : (a) si l'on confond attributs essentiels et modes ou (b) si l'on démontre que l'esprit, autrement dit « ce principe interne par lequel nous pensons » est un mode au sens propre du terme. Que l'esprit soit un mode, Regius ne le démontre pas. Descartes prouvera, au contraire, que *ce n'en est pas un* en s'appuyant sur « ce qu'il [Regius] dit lui-même dans le cinquième article ». Pour l'heure, il suffit de voir que l'inférence TR₂ → TR₃ est un paralogisme et d'expliquer *pourquoi*.

On retrouve là ce que j'appelais tantôt, avec M. Gueroult, le problème fondamental de l'anthropologie cartésienne : celui de l'unité d'un homme composé de deux substances hétérogènes. A ce problème, *L'examen du placard* répond en faisant la synthèse des éléments brassés jusqu'ici dans la discussion de l'article II. Pour ce qui est des « attributs qui constituent la nature des choses » :

s'agit pas là, en effet, d'une contrariété entre les substances, mais entre leurs qualités respectives : indivisible – divisible, qui sont des opposés à l'intérieur d'un pseudo-genre : celui du divisible (chez Aristote, par exemple, la puissance est divisible à l'infini, l'acte ne l'est plus) ». Et d'ajouter : « Dans la VI^e Méditation, Descartes ajoute que l'indivisibilité est ce par quoi l'âme est *a corpore omnino diversa* (A.-T., VII, p. 86, 13-15), ce par quoi il faut comprendre, non que l'indivisibilité et la divisibilité fondent la diversité de leurs essences, car ce sont seulement des *propria quarto modo* de leurs essences ; mais que, résultant de ce qui en fonde la diversité, elles manifestent de façon particulièrement évidente leur incommensurabilité ». Cette interprétation ne me semble pas entièrement convaincante : qu'est-ce qu'une diversité *absolue*, sinon une diversité *substantielle* (= essentielle, de nature) ?

dici non potest, ea, quæ sunt
diversa, et quorum neutrum in
alterius conceptu continetur,
uni et eidem subjecto convenire
; idem enim est, ac si diceretur,
unum et idem subjectum duas
habere diversas naturas : quod
implicat contradictionem...

on ne peut pas dire que ceux
qui sont divers, et qui ne sont
en aucune façon compris dans
la notion l'un de l'autre,
conviennent à un seul et même
sujet : car c'est de même que si
l'on disait qu'un seul et même
sujet a deux natures diverses ;
ce qui enferme une manifeste
contradiction...

Ce texte contient deux thèses complémentaires (qui ne se peuvent contester, l'une et l'autre se ramenant au *principe de contradiction*) :

TD₁ : deux attributs essentiels divers ne peuvent avoir le même sujet

TD₂ : deux natures diverses ne peuvent avoir le même sujet

Pensée et étendue étant deux attributs essentiels divers, il en résulte que :

TD₃ : il n'y a pas de sujet unique de la pensée et de l'étendue

Telle est la première affirmation de Descartes sur « le » sujet. Elle ne prend toutefois son sens anthropologique qu'assortie d'une précision décisive :

subjecto ... saltem cum de
simplici et non composito
quæstio est, quemadmodum
hoc in loco.

... au moins lorsqu'il est
question, comme ici, d'un sujet
simple, et non pas d'un sujet
composé.

Il ne faut pas confondre sujet *simple* et sujet *composé*. Sous sa forme développée la thèse cartésienne sur la sub-jecti(vi)té humaine est donc :

TD₃* : l'homme est un sujet composé de deux substances, l'esprit et le corps, qui sont respectivement les sujets simples, substantiellement distincts, d'attributs essentiels uniques : dans un cas, la pensée, dans l'autre, l'étendue.

Qu'est-ce qu'un être composé ? C'est ce que Descartes explique dans la seconde remarque sur la restriction apportée à TD₃ :

Quippe compositum illud est,
in quo reperiuntur duo vel
plura attributa, quorum
utrumque sine alio potest
distincte intelligi : ex hoc enim,
quod unum sine alio sic
intelligatur, cognoscitur non
esse ejus modus, sed res vel
attributum rei, quæ potest
absque illo subsistere.

Un être est composé dans lequel
se rencontrent deux ou
plusieurs attributs, chacun
desquels peut être conçu
distinctement sans l'autre, car
de cela même que l'un est ainsi
conçu distinctement sans
l'autre, on connaît qu'il n'en est
pas le mode, mais qu'il est une
chose, ou l'attribut d'une chose
qui peut subsister sans lui.

Il y a toutes sortes d'êtres composés. Le seul être composé « dans lequel nous considérons l'étendue jointe avec la pensée » est l'homme, « qui est composé de corps et d'âme ». L'erreur de Regius est donc double : la première, qu'il partage en un sens avec le matérialisme hobbesien, est une sorte de réduction métonymique de la nature humaine, qui consiste à prendre l'homme « seulement pour le corps, dont l'esprit est un mode »³¹ ; la seconde lui est propre : c'est TR₁, qui consiste à prétendre qu'« il n'y avait point de *contradiction* qu'une seule et même chose eût l'une ou l'autre de deux natures entièrement diverses », à savoir « ou une substance ou un mode ». On peut excuser l'ignorance d'un adversaire³² ; on peut blâmer son arrogance³³. En « disant des choses qui se *contredisent* », Regius n'a « fait paraître que l'absurdité de son esprit »³⁴.

³¹. A.-T. VIII-1, p. 351 : « Unde patet, illud subjectum, in quo solam extensionem cum variis extensionis modis intelligimus, esse ens simplex : ut etiam subjectum, in quo solam cogitationem cum variis cogitationum modis agnoscimus. Illud autem, in quo extensionem et cogitationem simul consideramus, esse compositum : hominem scilicet, constantem anima et corpore, quem videtur author noster pro solo corpore, cujus mens sit modus, hic sumpsisse. »

³². Ce que Descartes eût volontiers fait si Regius avait « seulement dit qu'il ne voyait point de raison pourquoi l'esprit humain dût plutôt être estimé une substance incorporelle qu'un mode de la substance corporelle ».

³³. Ce qu'il eût également fait s'il s'était contenté de dire qu'il « n'est pas possible à la raison humaine de trouver jamais aucune preuve par laquelle on puisse démontrer que l'esprit humain soit l'un plutôt que l'autre ».

³⁴. « Si tantum dixisset, nullas se percipere rationes, propter quas mens humana credi debeat substantia incorporea potius quam substantiæ corporeæ modus, posset ejus ignorantia excusari ; si vero dixisset, nullas ab humano ingenio posse inveniri rationes, quibus unum potius quam aliud probetur, arrogantia quidem esset culpanda, sed non appareret contradictio in ejus verbis, cum autem dicit, rerum naturam pati ; ut idem sit substantia, vel modus, omnino pugnantia loquitur, et absurditatem ingenii sui ostendit. »

*

Que reste-t-il du « sujet cartésien » au terme de ce parcours ? Une victoire du patinage français aux « figures imposées », remportée avec la moins cartésienne de toutes : « la » *subiectum*, contre un champion britannique et une étoile batave. Mais aussi, et surtout, une thèse anthropologique forte, qui ne doit rien au magistère scolaire du *cogito*, et guère à la scénarisation post-schellingienne du *Ich-Satz* chez Heidegger : il y a deux sujets simples en l'homme, la pensée et l'étendue. L'homme est un sujet composé de ces deux sujets simples. L'homme n'est ni esprit seulement, ni corps seulement, mais esprit et corps. En d'autres mots : les seuls textes de Descartes où il soit question de sujet ne permettent pas de poser *directement* que c'est chez lui que « la *mens humana*, revendique exclusivement pour elle le nom de sujet de telle sorte que *subiectum* et *ego*, subjectivité et égoïté (*Ichheit*) acquièrent une signification identique »³⁵. Il faudrait pour cela une réduction métonymique – et platonicienne – de la nature humaine, antithétique de celle de Regius, *identifiant l'homme* non plus au corps, mais à la *mens*, définie comme sujet unique de la pensée (voire, pis encore, comme sujet unique de la pensée et... de l'étendue). Ce serait une erreur. Il vaudrait mieux, reprenant la question d'Aristote **tiv to ; o[n**, et sa reformulation brunswigienne (platonicienne) **ti ; ejstiv to ; o[n**, poser à Descartes deux questions : Q1 : Qu'est-ce que l'homme ? et Q2 : Qu'est-ce qui est je (moi) ? Qu'est-ce que c'est qui est je (moi) ? On ne doute pas qu'il répondrait à la première : un être – voire un sujet – composé de deux substances. On peut facilement imaginer qu'il répondrait quelque chose à la seconde, puisqu'il l'a posée lui-même, et l'on ne doute pas non plus de sa réponse, puisqu'elle figure en toute lettre dans les pages les plus commentées de la *Deuxième* et de la *Troisième Méditation*.

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent³⁶.

Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent³⁷.

³⁵. Ga 6.2, p. 395, trad. cit., p. 348.

³⁶. *Méditations*, II, A.-T., IX-1, p. 22.

³⁷. *Méditations*, III, A.-T., IX-1, p. 27.

Resterait à savoir ce qu'*est* cette chose, et en quoi elle garantit, explique ou fonde l'*unité* de l'homme. La question, en ces termes, est pendante : *retour amont* ou *retour aval*, la Querelle d'Utrecht n'est pas terminée.

